

## COGNICIÓN Y SEMIOSIS. EL SUJETO QUE PIENSA ES EL MISMO QUE SIGNIFICA

COGNITION AND SEMIOTICS.  
THE SUBJECT THAT THINKS IS THE SAME ONE THAT MEANS

Manuel GONZÁLEZ DE ÁVILA  
Universidad de Salamanca

**Resumen:** Tanto las ciencias cognitivas como la semiótica esbozan un retrato del sujeto, es decir del ser humano en cuanto tal. Las primeras tienen tendencia a naturalizar sus rasgos, derivándolos de la biología; la segunda, a recordar que el sujeto lo es porque se mira en el espejo de la cultura, de la sociedad y de la historia. Más allá de tal divergencia, sería deseable que las ciencias cognitivas y la semiótica se prestasen una mutua atención, y que se ayudasen a equilibrar sus respectivas posiciones epistemológicas sobre la subjetividad.

**Palabras clave:** Teoría del sujeto; Razón; Emociones; Creencias; Valores; Pensamiento y representación; Enunciación y enunciado.

**Abstract:** Both cognitive sciences and semiotics encourage a portrait of the subject, that is, of the human being as such. The former has a tendency to naturalize his traits, deriving them from biology; the second, to remember that the subject is so because he looks at himself in the mirror of culture, society and history. Beyond such divergences, it would be desirable for cognitive sciences and semiotics to pay mutual attention to each other, thus helping to balance their respective epistemological positions on subjectivity.

**Keywords:** Theory of the subject; Reason; Emotions; Beliefs; Values; Thought and representation; Enunciation and utterance.

## **L**a arquitectura del espíritu

Las teorías sobre la racionalidad de la acción, ya sea en economía o en ciencias políticas, quisieran que los seres humanos actuaran según criterios externos, y muy simples: la reducción del riesgo, el cálculo coste-beneficio, la maximización de resultados, etc., todos ellos variantes de la menos eufemística noción de *interés*. Sin embargo, las ciencias de la cognición, que hoy aspiran a trazar el retrato íntimo del hombre, no opinan lo mismo.

Quizá la discrepancia se deba a que las ciencias cognitivas se ocupan de cuanto antecede al actuar y lo envuelve, la percepción, la emoción, la conciencia, el aprendizaje, la memoria, el razonamiento (Changeux y Ricoeur; 1999; Andler, 2004). Explorar tales condiciones de la acción equivale a transformar el retrato en un verdadero plano de la arquitectura del espíritu humano. Los filósofos habían intentado levantarlo desde antiguo. Con la Ilustración, ese proyecto parece haberlos cautivado:



Fig. 1. Una cabeza y sus facultades, imaginada a mediados del siglo XVII

La ciencia contemporánea presenta la ventaja de poder verificar la exactitud de dicho plano, probando experimentalmente las hipótesis sobre la cognición. Y de acallar, entonces, los bien fundamentados temores de algún filósofo posilustrado acerca de los riesgos de la introspección, como método de estudio del pensamiento:

Otro es el caso cuando nos sumergimos en la callada, aunque oscura, profundidad del sujeto. Aquí, desde luego, nos amenaza el peligro de caer en el misticismo. Así que solo debemos sacar de esa fuente lo que es fácticamente verdadero, accesible a todos y cada uno y, por consiguiente, absolutamente innegable. (Schopenhauer, [1851] 2013: 111).

A evitar los riesgos del misticismo introspectivo colaboran, en la actualidad, desde la etología hasta la inteligencia artificial, pasando por la psicología o la neurobiología; y, claro está, la semiótica, la disciplina del sentido, que añade, a los asuntos de atracción para los cognitivistas, las lenguas naturales y los sistemas de signos. La teoría del sujeto que se elabora en el campo científico ya no quiere ser una metafísica transcendental, ni, tampoco, una antropología especulativa: el sujeto que actúa, según aquella, difiere mucho tanto de un ego puro, anterior a toda experiencia, como del negociador infatigable de su provecho, medido exclusivamente en términos económicos y políticos.

San Agustín, anticipándose, en las *Confesiones*, a los albores de la conciencia moderna, se enfrentó con el problema de la identidad subjetiva —o contribuyó a construirlo como problema—: “¿Qué soy yo, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza?” ([398] 1986: 254).

E incluso se propuso resolverlo. Primero, redoblando los desvelos de su auto-observación, esos mismos que, en opinión de Schopenhauer, podían extraviarlo: “Voy a examinarme otra vez con más cuidado” ([398] 1986: 280).

Y, segundo, confiando en su memoria, facultad de la más alta pertinencia cognitiva:

Señor, yo estoy aquí haciendo un esfuerzo. Es un esfuerzo para penetrar en mí mismo, y reconozco que me cuesta mucho trabajo, y muchos sudores. No estoy explorando ahora las regiones del cielo. No estoy midiendo las distancias entre los astros. No estoy buscando los cimientos de la tierra. Soy yo quien recuerdo, yo, el alma. No es, pues, de extrañar, que diga que esta más lejos de mí lo que no soy yo. En cambio, ¿qué hay más cerca de mí que yo mismo? Y, no obstante, no comprendo la fuerza de mi memoria, a pesar de que sin ella no podría expresar lo que soy. ([398] 1986: 253).

Aunque San Agustín no dejó de deplorar la “dispersión” y el “desvanecimiento” de su existencia, y de procurar, al contrario, “estabilizarla” ([398] 1986: 57, 182), tampoco lograría nunca, salvo a través del salto a la fe, alcanzar certezas, ni sobre sí mismo, ni sobre los objetos, estados y acontecimientos del mundo:

Suspendía mi juicio sin dar asentimiento a nada, temiendo caer en el precipicio; y, sin embargo, tal suspensión de juicio me perjudicaba aún más. Quería estar tan cierto de las cosas que no veía cómo estaba seguro de que siete y tres son diez. Pero, igual que comprendía eso, quería también comprender las demás cosas, ya se tratara de las cosas corporales ausentes de mis sentidos, ya de las espirituales, aquellas que no sabía imaginar más que corporalmente. ([398] 1986: 136).

A consecuencia de lo cual, llegó a conclusiones sobre la emoción, la percepción y la cognición, además de sobre la memoria, para él escasamente alentadoras:

Soy una vida enormemente variada, multiforme e inmensa. Aquí estoy yo, con los innumerables campos, cuevas y cavernas de mi memoria, innumerablemente llenos de innumerables cosas que han llegado a mí o por medio de imágenes, como todos los cuerpos, o por sí mismas, como las artes, o no sé por qué nociones o notas distintivas, como las pasiones del alma, que las retiene la memoria aun cuando el alma no las padezca, ya que todo lo que está en la memoria está también en el alma. Yo paso por todos esos sitios, y vuelo de una parte a otra. Acudo incluso a lo más lejano, y nunca llego hasta el fin. ([398] 1986: 254).

### **Racional, pero menos**

Las ciencias cognitivas actuales hubieran podido ayudarlo a resolver sus dudas. O, como mínimo, a soportarlas mejor, incluso sin el apoyo de la fe religiosa —solo con el de la creencia científica—, sacándolo de la introspección, o ampliando sus horizontes. Porque, para esas ciencias, al sujeto —al pobre sujeto, diríamos—, aparte de atosigarlo pulsiones irracionales, lo desorientan sus prejuicios; de manera que, cuando razona, lo hace de forma aproximativa, si no truncada. Por si fuera poco, su vida se desenvuelve en un entorno siempre complejo, a propósito del cual dispone únicamente de informaciones incompletas: las circunstancias, casi siempre, acaban pesando más, sobre sus actos, que la planificación estratégica.

La acción humana, en efecto, está condicionada, en profundidad, a la vez por la limitación subjetiva y por la ilimitación contextual, algo que desmonta los mitos referentes a la omnipotencia del querer del individuo, característicos de las teorías de la racionalidad (Demeulenaere, 2003; Sen, 2003). Sea cual sea el grado de control del que disponga sobre sí, sobre su conducta y sobre el mundo, el sujeto toma sus decisiones en virtud de una *racionalidad relativa*, frágil, modesta y nada axiomática: una racionalidad que no solo está *situada*, emplazada ante coyunturas específicas, sino que, por añadidura, *se distribuye* entre el propio sujeto, los otros sujetos humanos con los que interactúa, y los objetos de los que se sirve a la hora de escoger y de ejecutar sus opciones (Simon, 1997; Hutchins, 1995).



Fig. 2. Alberto Durero, *Melancolía*, 1513-1514.  
Un caso de cognición distribuida, y abatida

Las operaciones cognitivas no se reducen a cálculos secuenciales efectuados sobre símbolos abstractos, reificación tecnocrática de nuestro endeble pensamiento. Tras la provocación de la inteligencia artificial —“percibid en vosotros el algoritmo”— se escondía, a buen seguro, el deseo de contestar el anacrónico concepto de la libertad del espíritu, reliquia de un venerable humanismo que todavía creía en la conciencia como instrumento del autogobierno humano. Pico de la Mirándola dejó escrita, a finales del s. XV, una de las formulaciones canónicas de tal reliquia. Merece la pena volver sobre ella:

No te dimos ningún puesto fijo, ni una faz singular, ni un oficio exclusivo, ¡oh Adán!, para que el puesto, la imagen y los empleos que desees para ti los obtengas y conserves por tu propia decisión y elección. A los demás hemos prescrito una naturaleza sujeta a ciertas leyes. Tú, no sometido a ningún cauce angosto, definirás tu naturaleza según tu arbitrio, al que te entregué. (1486] 1984: 105).

Como se, las ciencias cognitivas —o, en todo caso, un sector relevante de ellas, ni determinista ni causalista— no son ya dogmáticas, algo que las aproxima a las ciencias sociales y a las humanidades; y que permite a estas, y, en particular, a la semiótica, acercarse, en reciprocidad, a las ciencias cognitivas, sopesando la conveniencia de incorporar a su discurso un poco del naturalismo originario del cognitivismo (Pacherie, 1999; Jeannerod, 2002). Así, ya no será obligado, para científicos sociales y humanistas, hacer gala de desinterés por las hipótesis biológicas, lo que produce cierto alivio. Pues el historiador, el sociólogo, o el semiólogo saben muy bien que son un cuerpo que, a su vez, es un haz de valores simbólicos, sociales e históricos.

### ¿Espíritu o artefacto?

La inteligencia artificial quiso que la cognición humana se asemejase al funcionamiento de un ordenador. Sin embargo, la vida del cerebro soporta mal la analogía, y aún menos la identificación, con un patrón informático.

En abierto contraste con las palabras de Pico, la orientación y finalidad de la conciencia, conforme a la inteligencia artificial, estaban prefijadas por la misma estructura de los procesos mentales, describibles —y perfectibles— en lenguaje digital. El sueño de la autonomía del sujeto era así contradicho por su biología, por esas leyes naturales de las que, siguiendo al filósofo italiano, Jehová exoneraba a su criatura en el Génesis, y que la inteligencia artificial transponía a protocolos informáticos.

Las ciencias cognitivas ya saben, ahora, que es más sencillo, y más eficiente, fabricar, al revés, ordenadores que operen como trabaja el cerebro, con todas sus áreas atareándose en paralelo y en simultaneidad, y no del modo lineal y sucesivo propio de los protocolos informáticos primitivos. La representación dominante que del cerebro proponen, hoy, las neurociencias, lo tiene por un entramado de redes en intercambio constante de información. Dichas redes no están encerradas en módulos estancos, sino dispersas por todo el órgano rector: activas al mismo tiempo, se reconfiguran sin tregua. Solo una visión cooperativa de la fisiología de cerebro es capaz de explicar, por ejemplo, el aprendizaje sensoriomotor, que sintetiza las aportaciones de todos los sentidos; o la rapidez y eficacia de la respuesta cognitiva, que asimila los estímulos externos, incluidos los novedosos, y se acomoda a ellos con gran plasticidad (Thagard, 2005; Fuster, 2005).

De ser el cerebro una máquina —y, por tanto, el espíritu un artefacto—, lo sería con un nivel de complicación muy superior al que la tecnología, a pesar de los avances en ingeniería y cálculo informáticos, consigue, por el momento, replicar. La utopía tecnocientífica bastante ha presionado ya, a las ciencias cognitivas, para que estas sustituyan el mecanicismo conductista por un *programatismo* apenas más sofisticado. Si el conductismo decretó caduca la noción de espíritu, la inteligencia artificial, en sus primeros propósitos, no estuvo tampoco muy alejada de las teorías sociológicas que caracterizan al sujeto como un cruce de determinismos: tan solo se trataba, para aquella, de reemplazar la noción de autómatas social por la de *actante biológico*. En uno y otro caso, el sujeto se veía despojado de su subjetividad: no accedía al estatuto de actor, y ni siquiera al de agente, figuras ambas de una identidad, en parte, singular.

### **Espíritu, pero carnal**

La tesis de que la cognición es relativa, de que trabaja en situación, y de que se distribuye entre los sujetos y los objetos que pueblan el entorno, tiene, entonces, poco que temer de la inteligencia artificial. Nuestro centro de operaciones cognitivo no es un ordenador, sino una cabeza; y, para mayor enredo, esa cabeza remata un cuerpo carnal, que cada vez cuesta más distinguir del espíritu.

Las ciencias de la cognición prolongan, de tal modo, la enseñanza previa de la filosofía fenomenológica (Merleau-Ponty, [1945] 1999; [1964] 1985; Hérítier, 2008). El cuerpo, para ellas, ha dejado de ser un presupuesto, desdeñable en su materialidad, de la vida de la inteligencia, como lo era todavía para Bernardo Soares, heterónimo de Fernando Pessoa:

No comulgo ni nunca comulgué, ni podré, supongo, comulgar nunca, con aquel concepto bastardo según el cual somos, como almas, consecuencia de una cosa material llamada cerebro, que existe, de nacimiento, dentro de otra cosa material llamada cráneo. No puedo ser materialista, que es como creo que se llama ese concepto, porque no puedo establecer una relación nítida —una relación visual, digamos— entre una masa visible de materia cenicienta, o de otro color cualquiera, y esta cosa que soy yo que por detrás de mi mirada ve los cielos, y los piensa e imagina cielos que no existen. ([1913-1935] 2008: 347).

Muy al contrario, las ciencias cognitivas conciben el cuerpo como el espacio natal y originario del intelecto. Desde el momento en que empieza a percibir, el sujeto es cuerpo sensible en tensión intencional hacia el mundo: por todos sus recodos carnales, y no exclusivamente por las redes neuronales, progresa el pensamiento, biología así impregnada de cultura en su trayecto hacia la manifestación simbólica.

Luego contra la tenaz pervivencia del dualismo cuerpo/espíritu se alzan, de consuno, la fenomenología y las ciencias cognitivas. La filosofía del espíritu, que se alimenta de ambas, *incorpora* los estados conscientes en el organismo fisiológico, pero no los reduce a su sustrato orgánico: aun cuando la conciencia tenga por causa la neurobiología, es una propiedad emergente, cualitativamente distinta de los hechos físico-químicos que la sostienen.

Este doble carácter de la vida humana, enteramente somática y consciente, activa y reflexiva, conduce a aceptar, como hemos anticipado, cierta dosis de naturalismo, no solo en las ciencias cognitivas, sino también en las ciencias sociales y en las humanidades. Una consideración de la naturaleza, en el sujeto, a la que al mismo Pessoa no le quedó más remedio que ceder, aunque de poco buena gana, ilustrando las resistencias de la tradición intelectualista:

Pero, si bien nunca voy a caer en el abismo de suponer que una cosa sea otra nada más que porque se encuentran en el mismo lugar, como la pared y mi sombra sobre ella, o que el depender el alma del cerebro signifique algo más que el depender yo, para mis trayectos, del vehículo que uso para realizarlos, creo, sin embargo, que hay entre lo que en nosotros es solo espíritu, y lo que en nosotros es espíritu del cuerpo, una relación de convivencia en la que pueden surgir discusiones. Y la que vulgarmente surge es la de que la persona más ordinaria incomode a la que lo es menos. ([1913-1935] 2008: 354).

En lo que Pessoa, y cualquier humanista, concordarían, sin reparos, con la filosofía de la mente, es en defender la existencia de una *ontología de la primera persona*: vida y subjetividad parecen confluir, pues ser subjetivo constituye, verosímelmente, una de las propiedades primordiales de cuanto vive. Lo que la subjetividad experimenta —la inquietud, el dolor, el placer, etc.— es parte inalienable del ente vivo que lo experimenta; y, en tanto que tal —se añade—, puede conocerse tan objetivamente como se conocen, por ejemplo, los cambios moleculares del cerebro y de sus ramificaciones somáticas. Dicho de otro modo: los estados de conciencia son una ontología regional, más, de una realidad que traduce, fluidamente, los fenómenos objetivos en subjetivos, y viceversa. Este naturalismo atemperado, propio de la filosofía de la mente, que asume la subjetividad ontológica, irreductible, del sujeto, y su objetividad material de cuerpo pensante y sintiente, inscrito en la sociedad y en la historia, puede, además, ser útil a la hora de renovar la epistemología de las ciencias sociales y de las humanidades, ayudándola a reparar el cisma, proverbial en Occidente, entre la naturaleza y la cultura, consecuencia de la escisión filosófica del cuerpo y de la conciencia (Searle, 1997, 2000; Lakoff y Johnson, 1999).

De hecho, la transposición mutua entre lo objetivo y lo subjetivo, entre las cosas y estados del mundo y el pensamiento, ha sido siempre asunto de elección para el arte y la literatura modernos, muy adelantados respecto de nuestras convenciones teológicas, antropológicas o filosóficas. Que se lo pregunten, si no, al narrador de Marcel Proust, quien, tras un paseo por las calles, plazas y jardines del Doncières de *En busca del tiempo perdido*, otras tantas piezas de la ontología del mundo material, regresa a su cuarto, colmado de “[...] la plenitud de sensación que había experimentado fuera [...] una corriente de vida que afluía a mis nervios y que ninguno de mis movimientos podía agotar [...]” ([1920] 1954: 95).

Para allí dedicarse a hacer, de la sensación, el estímulo de un percibir agudizado:

Era ella [la plenitud de sensación] la que daba relieve a superficies que con frecuencia nos parecen lisas y vacías, a la llama amarilla del fuego, al papel del techo cuyos tirabuzones el atardecer, como un colegial, había garabateado de rosa, al tapete de peculiar dibujo de la mesa redonda [...] ([1920] 1954: 96).

Y para traducir, en escritura y lectura, las resonancias de esas sensación y percepción aumentadas: “[...] una mesa redonda sobre la cual me esperaban una ristra de papel escolar y un tintero junto con una novela de Bergotte” ([1920] 1954: 96).

De suerte que, tras dicho trabajo simbólico, culminante, el artista se creería, a su vez, circularmente “capaz de volver a extraer de tales cosas su singular forma de existencia, si me fuera dado encontrarlas de nuevo” ([1920] 1954: 96).

Sensación, percepción y cognición se configuran, así, como un viaje de ida y vuelta del sujeto por la pluralidad de los modos de ser, entre la esencia y la existencia, de cuanto en el mundo hay.

### **Emociones colectivas**

Para la literatura y las artes, por tanto, la conciencia siempre estuvo encarnada en un cuerpo, punto de amarre del pensamiento en su incesante discurrir entre sensaciones y percepciones.

El cuerpo que piensa lo hace, sin duda, mediante una completa batería de instrumentos cuya posible índole universal, o, si se quiere, transcendental, sigue en discusión —categorías, inferencias, etc.—. Se sabe, no obstante, que emplea también recursos algo menos indeterminados, por ejemplo marcos y esquemas organizativos, según los cognitivistas; o signos articuladores, según los semiólogos —volveremos sobre esto—; y que su pensamiento viene envuelto en emociones, creencias y valores, los cuales, atañendo mucho a los cognitivistas, han sido antes objeto de atención preferente para los científicos sociales, y para los humanistas. A decir verdad, tal es el punto crítico en el que las ciencias cognitivas tienen que abrirse a un diálogo, no siempre fácil, con otras disciplinas.

Comencemos, de nuevo, por el cuerpo: por las emociones, que no son solo un acompañamiento armónico para el intelecto, sino parte inseparable de la melodía de la cognición (Surallés, 2003; Damasio, 2004, 2005, 2021). Suele aceptarse que hay emociones universales, emanadas de la biología: la alegría, la tristeza, el miedo, la cólera, la sorpresa, el asco (Darwin, [1872] 2009). Con todo, la emoción trasciende lo fisiológico, y no cabe tenerla meramente por una respuesta inmediata a los estímulos sensoriales. Siendo el cuerpo humano un operador activo, dotado de propiocepción y de interocepción, la memoria de las situaciones en las que se ha hallado antes prefigura lo emocional; y el mismo pensamiento lo configura y reconfigura, de acuerdo con las normas del grupo social al que el sujeto pertenece. Las emociones, por consiguiente, y, en todo caso, las menos simples y más reveladoras, están tan lejos de la experiencia privada como de la vivencia espontánea: más bien actúan como *mediadores móviles* entre el sujeto y los demás sujetos, entre el sujeto y su entorno, entre el sujeto y sus circunstancias (Armon-Jones, 1991; Wulf, 2008), a la manera en que lo hace, en su registro propio, la cognición situada.

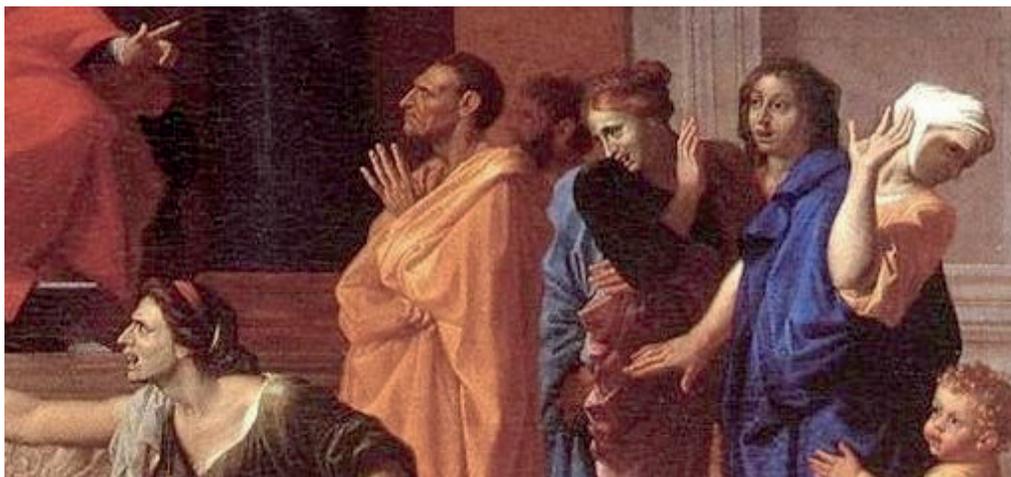


Fig. 3. Nicolas Poussin, *El juicio de Salomon*. Detalle.  
Las emociones se forman en sociedad, y se conforman a ella

De ahí que el estudio de las emociones, fenómeno en apariencia muy natural, haya conducido a las ciencias cognitivas, paradójicamente, a compensar su biologismo e individualismo originarios por medio de un programa de investigación social, interaccionista, al tanto de las constricciones colectivas que pesan sobre la emoción, lo mismo que sobre la cognición o sobre la acción.

### Creencias activas

Ahora bien, si el sujeto se emociona es, entre otras cosas, porque anticipa y aprecia las conductas de los demás sujetos, y los estados del mundo, a partir de sus creencias y de sus valores. Otras dos magnitudes que, enredadas con la cognición, nunca son tampoco privativas de un individuo.

La creencia es un modo de conciencia singular, el de un sujeto que da su asentimiento a algo incierto, o solamente probable, por razones con frecuencia no del todo transparentes, pero teñidas de afectividad. Operación enigmática del espíritu, y, sin embargo, ubicua, hay elementos de creencia, además de camuflados en lo que pensamos conocer con objetividad, también escondidos en lo que sabemos por experiencia subjetiva; e, incluso, en lo que sentimos y percibimos a ras del cuerpo.

Antonio Machado distinguió con perspicacia, por boca de Juan de Mairena y de su maestro Abel Martín, diversas y extensas clases de creencia. Así, la creencia metafísica:

Una metafísica, es decir, una hipótesis más o menos atrevida de la razón sobre la realidad absoluta, está siempre apoyada por un acto de fe individual ([1936] 1988: 2069) [...] En toda cuestión metafísica, aunque se plantee en el estadio de la lógica, hay siempre un conflicto de creencias encontradas. ([1936] 1988: 1965).

La creencia epistémica: “Porque todo es creer, amigos, y tan creencia es el *sí* como el *no*. Nada importante se refuta ni se demuestra, aunque se pase de creer lo uno a creer lo otro” ([1936] 1988: 1965).

La creencia existencial: “Por debajo de lo que se piensa está lo que se cree, como si dijéramos en una capa más honda de nuestro espíritu. Hay hombres tan profundamente divididos consigo mismos que creen lo contrario de lo que piensan” ([1936] 1988: 2040).

O, para terminar, la sutil creencia perceptiva, reputada por los fenomenólogos como la primera de las creencias. Una creencia difusa en el mundo, que nos vincula con él: “Un acto de fe —decía mi maestro— no consiste en creer sin ver o en creer en lo que no se ve, sino en creer que se ve, cualesquiera que sean los ojos con que se mire, e independientemente de que se vea o que no se vea” ([1936] 1988: 2070).

Las creencias que poseemos, o que nos poseen, dividen la realidad en lo que juzgamos concebible e inconcebible, y nos disponen a la acción: *el creer siempre tiene consecuencias*, y compromete al hombre en su integridad. Las ciencias cognitivas retoman, aquí, la tradición filosófica: el sujeto humano se constituye, antes que nada, por lo que cree que es el mundo y son los otros, y por lo que cree que es él mismo en ese mundo y con esos otros (Meijers, 1999).

### Valores normativos

Las creencias suelen aparecer, en la cognición, asociadas a los valores, entes que, sin ser propiamente reales ni completamente ideales, forman parte de la urdimbre, social y cultural, de la vida humana. Entretejidos en cada objeto, gesto o acto, los valores configuran, a la vez, el sistema de preferencias del pensamiento: gracias al valor, la cognición selecciona, dentro de lo que cree concebible, lo asumible, por ejemplo lo que es bueno o no, bello o no, verdadero o no; o lo que es todo eso más o menos, con arreglo a gradaciones de gran refinamiento. Para convertir la existencia bruta en experiencia articulada, el hombre ha de valorar cuanto se le presenta en el mundo. Salvo en los casos en los que, en razón del método científico, se fuerza una ardua suspensión estimativa (Max Weber, [1919] 2012), la indiferencia ante los valores, en un curso de acción ordinario, no es ni siquiera imaginable. Miguel Espinosa hace decir a Asklepios, su héroe filosófico: “La necesidad de amar lo que más vale es condición irremediable del espíritu, que en este sentido obra por vocación. El intelecto, como facción del espíritu, divide y clasifica según un orden; la conciencia estética, como otra facción, distingue según valores [...]” (1985: 114).

Estructura de la experiencia, los valores instauran, así, al sujeto mismo, porque este interioriza dicha estructura y la convierte en *conciencia viva y normativa*. El valor, más allá de lo preferible, apunta también hacia lo obligatorio, con un rigor prescriptivo que el mismo Asklepios pone de relieve, acaso exagerando un poco, a semejanza de Bernardo Soares, el intelectualismo: “Lo que vale nos llama con irremediable reclamo; amar el valor es inexcusable. Solo un malvado o un loco pueden preferir lo que no vale a lo que vale; el espíritu no es libre de elegir lo peor o lo mejor, lo estúpido o lo inteligente, lo verdadero o lo falso, lo justo o lo injusto” (1985: 114).

Por último, las fuentes de los valores son siempre, como ocurre con las de las creencias, grupales y colectivas: al igual que creemos lo que otros han creído antes, valoramos según valores que otros han acuñado previamente. Y nuestra cognición se ocupa, sin descanso, en valorar, desde su entrada en sociedad hasta sus postreras luces biológicas.

### Pensar y enunciar

Son muchas las cosas, por tanto, que las ciencias cognitivas actuales, flexibles y dialogantes, pueden enseñar a las ciencias sociales y a las humanidades. Pero estas también tienen algunas lecciones que dar a los investigadores de la cognición; e, incluso, a los neurocientíficos. Las tiene, en especial, la semiótica, a poco que se la deje, y sobre los mismos focos de interés del cognitivismo.

Confrontemos, por un momento, los asuntos capitales de las ciencias cognitivas y de la teoría semiótica, las dos dualidades que les confieren su estructura básica: la del *pensamiento* y su *representación*, para las primeras, y la de la *enunciación* y el *enunciado*, para la segunda. Ambos pares de conceptos muestran un evidente paralelismo: aunque, como honestos paralelos que son, tampoco lleguen nunca a coincidir plenamente en ningún punto.

En efecto, a pesar de que el cognitivismo tardío, o menos ortodoxo, ha tomado en cuenta el tiempo y el espacio del pensar, y ha distribuido la racionalidad entre el sujeto, los otros sujetos y los objetos de su entorno, la idea que del pensamiento y de la representación se forja es, esencialmente, introspectiva: el sujeto piensa el mundo mediante imágenes interiores, que pueden desglosarse en tipos, esquemas y marcos simbólicos, considerados casi siempre generales y abstractos.

La dualidad semiótica de enunciación y enunciado resulta, en cambio, tercamente extrovertida: la función de una conducta significativa, entendida como enunciación, es producir, en el seno de formas de vida establecidas, y ciñéndose a prácticas específicas, enunciados que se exteriorizan en signos, textos y objetos eminentemente transmisibles, comunicables, y, por tanto, públicos.

En lo que ambas dualidades están de acuerdo es en contemplar al sujeto, ya del pensamiento ya de la enunciación, como un hecho fundacional, tanto para el estudio de la cognición como de la significación: si el sujeto cognitivo es una primera persona ontológicamente cierta, cuya subjetividad forma parte de la objetividad de un mundo compuesto por múltiples sujetos, todos ellos dotados de un mismo modo de existencia incuestionable, el sujeto semiótico constituye, de pareja manera, el centro organizador de un campo de presencia, por él percibido y proferido cada vez que se convierte en instancia enunciativa, y se entrega al ejercicio de significar.

Uno y otro sujeto, además, están encarnados, hechos de materia viva: el cuerpo, que para las ciencias cognitivas es el hogar del pensamiento y la cuna de la representación, acoge también, siguiendo a la semiótica, la generación del sentido, pues él es quien suelda, en cada acto significativo, el mundo y la cultura; o, en términos científicos, lo exteroceptivo —la realidad que se siente y se percibe— con lo interoceptivo —el saber que se atesora sobre dicha realidad—. Se diría que el naturalismo de la investigación cognitiva se corresponde entonces, armoniosamente, con el vitalismo propio de la semiótica más reciente, y viceversa.

Ahora bien, el sujeto semiótico, tal y como lo perfilan las múltiples investigaciones de la disciplina, semeja menos imponente que el sujeto cognitivo, dueño de un pensamiento de propensión universal. No es solo que no quepa equipar al hombre que significa con el autómatas pensante, programado según una secuencia de algoritmos inexorables, concebido por el cognitivismo ortodoxo. Y ni siquiera que, al igual que el sujeto cognitivo ya socializado, enuncie atrapado en sus emociones, guiado por creencias no verificables, y empujado por valores en pugna con otros valores, alternativos y polémicos. Para colmo, se trata de un actor intrínsecamente frágil, débil e inseguro, porque vio la luz en un acontecimiento traumático, cuyas marcas indelebles lleva en sí (Portela et Fontanille, 2006: 1-42). Comprobémoslo.

Cuando no es posible contestar, con seguridad, a una pregunta clave en una determinada ciencia, se vuelve legítimo proponer, a guisa de expediente, una respuesta hipotética en forma de relato ejemplar, incorporándola al imaginario mítico de la teoría científica —toda teoría tiene uno—. El nacimiento del sujeto es uno de esos interrogantes vertiginosos para la semiótica. Y la contestación de la teoría del sentido dice lo siguiente: el mundo forma, en los orígenes, una unidad indiferenciada; de ella se escinde el sujeto, como se separan, paulatinamente, las cosas; tras su separación, el sujeto

experimenta, a título de pasión fundamental, la nostalgia del anterior estado originario de fusión con el todo, del que se ha desgajado para devenir individuo, pero al que se siente, no obstante, pertenecer. Dicha pasión nuclear actúa como acicate de la búsqueda del sentido: el sentido sería, justamente, aquello que vendría a *restañar la escisión* (Greimas, 1987; Greimas et Fontanille, 1995); o a restaurar, en el lenguaje de la fenomenología, la identidad perdida del sujeto y del cosmos (Dufrenne, 1967).

Un sujeto que persigue el sentido es, así pues, un sujeto carente, dividido y distanciado, cuya nostalgia de ser y del ser se manifiesta, espontáneamente, como *inquietud*, esa constante tensión dramática en la que la semiótica ve la tonalidad de fondo de la vivencia humana; y que, antes de ella, la filosofía había entendido como angustia, y la psicología, como ansiedad.

Naturalmente, nadie ha puesto mejor en evidencia dicho malestar consustancial que algunos escritores o artistas, esos enunciadores compulsivos. Léase un fragmento del *Diario* de Franz Kafka:

[...] en el momento presente carezco de cualquier seguridad [...] Vacilo más que nunca, no siento sino la violencia de la vida. Y estoy vacío, absurdamente. Soy como una oveja perdida en la noche y en la montaña, o como otra oveja que corre tras esa oveja. Estar tan perdido y no tener fuerzas para deplorarlo. (1954: 235).

O admírese esta viñeta del historietista Robert Crumb (figura 4).

Pero un sujeto que encuentra, o que construye, sentido, es, como hemos sugerido, un sujeto recompuesto, remediado: al menos durante el tiempo que dura su experiencia semiótica, consigue huir de la vacuidad, compensar sus carencias, y conocer una forma de plenitud pacificada. De esta suerte, el mismo Kafka anota, en otras dos páginas de su *Diario*, y con constatable alivio:

El trabajo literario me confiere, pese a todo, un sentido: mi vida habitual, hueca, demente, mi vida de solterón, encuentra en él su justificación. Me pone en condiciones de retomar el diálogo conmigo mismo, y mi mirada deja de estar clavada en el vacío total. (1954: 387).

[...] por poco y mal que escriba, me hago más receptivo a través de esas pequeñas sacudidas; siento, sobre todo por la tarde, y más todavía al amanecer, el soplo, la cercana posibilidad de grandes estados que me conmueven, y que podrían volverme capaz de todo. (1954: 224).



Fig. 4. Robert Crumb,  
*El hombrecillo que vive dentro de mi cerebro*

Agridulce confianza, previsible en quien calificaba a la escritura de “consuelo”, poco antes de hacer esta otra declaración solemne: “Consisto en literatura, no soy nada más y no puedo ser ninguna otra cosa” (1954: 288).



Fig. 5. Robert Crumb, *Por fortuna para mí, trabajando firmemente en mi arte, y alcanzando fama de "artista loco", he sido capaz de conseguir algunos pequeños triunfos del ego*



Fig. 6. Robert Crumb, *Anhelaba una vida de sereno estudio, de elevación sobre este valle de tribulaciones y lágrimas*

Crumb ejecuta, por su parte, una translación entre irónica y agónica de la rehabilitación semiótica del sujeto, más sociológica que existencial, como corresponde (figura 5).

Conviene advertir, porque en ello se juega una de las razones de la cultura, que ese mismo efecto del sentido se produce no solo cuando se enuncia, sino también cuando se reciben enunciados. Pues la recepción puede entenderse, legítimamente, como una genuina *co-enunciación*, como una participación vicaria, simétrica y especular, del receptor en la enunciación del sujeto. Por eso Kafka escribe, a propósito de un par de tales experiencias de reconstitución de su ser, en el trato con los libros:

El fervor que me atraviesa enteramente y con el que leo detalles sobre Goethe —conversación con Goethe, años de universidad, curso con Goethe, una estancia de Goethe en Francfort—. (1954: 217).

He leído incesantemente a Lenz y, gracias a él —así me hallo—, he vuelto en mí. (1954: 255).

Y Crumb se divierte subvirtiendo la visión ordinaria de la terapéutica vocación lectora (figura 6).

El sujeto que enuncia parece, en consecuencia, un sujeto más inestable que aquel otro que, en el imaginario científico de las ciencias cognitivas, piensa y se representa el mundo. Y eso pese a que el sujeto cognitivo solo exista, como el semiótico, a través de sus emociones, creencias y valores, restricciones de la racionalidad, o más bien anclajes de esta en la experiencia concreta, que la teoría del sentido conoce bien, y que hace tiempo ha integrado en su teoría. Con toda coherencia, puesto que el modo de existencia de las emociones, las creencias y los valores es, principalmente, semiótico.

Ese sujeto que se afana, infatigablemente, por reunir, en torno suyo y en una constelación ordenada, los fragmentos de la presencia del mundo, y por predicar sobre ellos alguna frase sensata, merecedora de la adhesión de otros sujetos, está condenado, además, a que su tarea resulte tan inacabable como la de Sísifo: el trabajo simbólico, la rectificación que los signos hacen posible de los angustiosos defectos de la realidad, es provisional, y ha de recomenzarse en cada nueva situación de existencia que deba ser articulada en experiencia inteligible.

## Representaciones y enunciados

La labor de la enunciación, de suyo tentativa e inacabable, tiene, con todo, un resultado efectivo: el enunciado, es decir, el conjunto organizado de signos producido por el enunciador, en cada ocasión en que intenta reducir la fractura que lo separa de un mundo por naturaleza ajeno y elusivo.

Si las ciencias cognitivas señalaron, felizmente, que la racionalidad no es tanto, o no solo, una facultad innata, sino una competencia que depende, también, de la adquisición de instrumentos sociales e históricos, dan la impresión de haber subestimado, en cambio, el papel del que es, sin duda, el más determinante de dichos instrumentos: el enunciado verbal, clave no menos en la ontogenia —en el surgimiento del sujeto humano— que en la filogenia —en el paso de la hominización biológica a la humanización cultural—.

No sorprenderá que esa minusvaloración —de la que queda exonerada en parte, claro está, la lingüística cognitiva— del enunciado verbal y de su gramática, en beneficio de la representación mental y de su lógica inmanente, choque con la conciencia espontánea que, de la relevancia de las palabras para la vida del espíritu, tienen los escritores. Antonio Machado, quien reconocía en el mismo *Juan de Mairena*, con certidumbre de filósofo, el poder ontológico del pensamiento, le atribuía a un tiempo, con intuición de poeta, un destino en la expresión verbal: “Todo cuanto puede pensarse, y ha sido pensado alguna vez, *es* de alguna manera, y necesita una palabra que lo miente” (1986: 2092).

En cambio, el *noocentrismo* de las ciencias cognitivas —su idea de la prioridad, lógica y cronológica, del pensamiento sobre su manifestación oral o escrita—, por muy comprensible que resulte, sufre de cierta falta de empirismo. En efecto, las representaciones mentales no lingüísticas, tipos, esquemas y marcos, categorías de una cognición concebida como general e icónica, y anterior a cualquier realización verbal, son un supuesto científico legítimo y, en ocasiones, oportuno, pero no un hecho fácilmente observable, como sí lo son los enunciados. Estos últimos, compuestos de signos, componen a su vez textos que los transmiten, y que constituyen el objeto empírico de las humanidades; y, en buena medida, también de las ciencias sociales (Rastier: 2018: 135-153).

De ahí que sería, por lo menos, igual de congruente, científicamente hablando, partir de lo semiótico —de los signos, enunciados y textos—, con vistas a acceder, después, al dominio de la cognición —a los tipos, esquemas y marcos—, que hacer lo inverso. Es decir, que empezar con la hipótesis de un pensamiento genérico, descrito como sistema ejecutivo situado entre la percepción y la acción, y dotado de un *modus operandi* no proposicional, para terminar estudiando las palabras en las que la cognición se traduce, inexorablemente a juicio de Machado.

Quizá haya más, u otra cosa, en el pensamiento que en la lengua, en el noema que en el concepto verbal, en la lógica que en la gramática. Ninguna semiótica, excepto la más *glosocéntrica* —aquella para la cual no existe otro sentido que el que es dable expresar verbalmente—, lo negaría. Reconocido esto, no cabe pensar ni expresar ese suplemento o esa alteridad, que alejaría la cognición del lenguaje, en términos de incompatibilidad o de exclusión mutua, porque, de hacerlo así, sería la entera teoría de la razón la que se vendría abajo. Pero, para levantar acta de la sinrazón, no se precisa de ninguna teoría —y menos aún de una con vocación científica, ya sea cognitiva o semiótica—.

Por el contrario, postular que existe *una dimensión profunda*, tendencialmente abstracta, *a medio camino entre lo lógico y lo gramatical*, común a la representación y al enunciado, puede revelarse muy pertinente para las ciencias cognitivas y para la semiótica a la par. Y ello aunque no sea más que con el fin de salvar hechos tan comunes como la traducción entre lenguas naturales, o, con mayor motivo aún, entre palabras e imágenes, o entre palabras y símbolos de un lenguaje formalizado. De dicha

clase de procesos, que se diría requieren un agente mediador, relativamente neutro, entre enunciados y enunciados, o entre enunciados y representaciones, da sobrado testimonio la historia del arte, de la literatura y de la ciencia. Por todos esos ámbitos circula una semiosis cuya regla de vida es la transposición permanente de significados, más allá de las obvias diferencias de significantes; y, también, una cognición que siempre parece arreglárselas para extraer, de la conversión de unos significados en otros, una esencia o sustancia fenomenológica estable.

Convendría, entonces, que las ciencias cognitivas y la semiótica se escucharan mutuamente: acaso la cognición explique la equivalencia parcial de nuestros lenguajes —los elementos amodales de su sentido (Groupe  $\mu$ , 2015: 225: 230)—, junto con su probada propensión a reformularse los unos a los otros; y, la semiótica, la proliferación de sistemas de signos que, si resultaran completamente equivalentes, no tendrían razón de ser, ya que se volverían redundantes (Benveniste, 1974: 53). La mediación cognitiva entre lenguajes es complementaria de la mediación semiótica entre la vivencia fenomenológica y su aprehensión cognitiva: se antojaría verdaderamente extravagante que el sujeto que piensa fuera otro, o distinto, del sujeto que significa.

Así por ejemplo, las facultades que tanta atención reciben de los cognitivistas —el aprendizaje, la memoria, el razonamiento— se adquieren en el comercio con los signos, textos y objetos, gracias a prácticas sociales, y en el seno de formas de vida específicas: aprendemos descifrando enunciados en libros pluricodificados, que combinan ágilmente palabras, imágenes y notaciones formales; lo hacemos según ejercicios pautados, reforzadores de la memoria, y en situaciones de enseñanza institucionales; y estas vertebran la existencia del aprendiz de sujeto humano, del animal simbólico, del hombre de cultura.

Dicho de otra manera, debería ser sencillo, para el cognitivismo, aproximarse a la semiótica, y examinar con mayor aplicación los enunciados, antes o además de ensimismarse en representaciones tipológicas. Porque la semiótica, no a pesar de su glosocentrismo sino merced a él, siempre ha sido cognitiva (Klinkenberg, 133-148): ha descrito y analizado las principales herramientas del pensamiento, los signos; y ha propuesto diversas estructuras elementales de la significación, capaces de intervenir como mediaciones equidistantes entre los muchos lenguajes que los hombres manejan. Tales estructuras elementales, justo de naturaleza semiocognitiva, invitan a hacer inferencias, ahora empíricamente fundadas, sobre los procesos de la mente, y sobre la arquitectura del espíritu.

Tal vez haya influido, en ello, la tradición de la filosofía occidental, que ya desde los griegos fundía y confundía, en el concepto de *logos*, el pensamiento y el lenguaje<sup>1</sup>. Y que afirmaba también, por cierto, la imposibilidad de desarraigar la imagen del lenguaje (De Waelhens, 1958: 268). Justo lo contrario de lo que hoy sostiene un sector del paradigma cognitivo, aquel que asigna al pensamiento la naturaleza de un esquematismo icónico, vacío de todo contenido proposicional (Petitot, 2011: 65-66). Por fortuna, los creadores de imágenes culturales son, a menudo, más prudentes que los investigadores de la imagen natural, y presuntamente refractaria a la palabra. Un botón de muestra: Luis Camnitzer esboza su propia teoría estética del sujeto en una obra tan verbal como visual, y tan cognitiva como semiótica (figura 7).

---

1 Un concepto traducido al latín como *ratio*, según una primera restricción gnoseológica que lo privó de su dimensión verbal, discursiva; y de aquella se derivó, tras una segunda restricción, económica, el actual concepto de racionalidad, cuyas limitaciones antropológicas criticamos al principio.

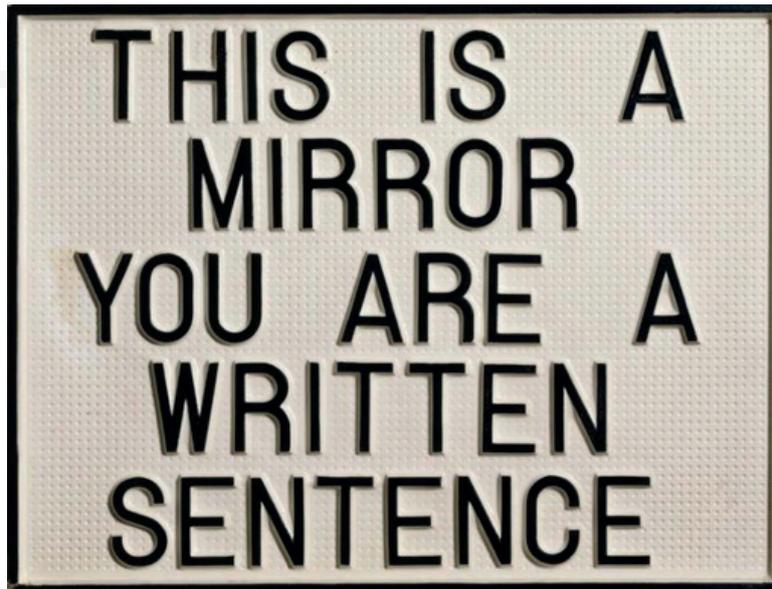


Fig. 7. Luis Camnitzer, *This is a mirror. You are a written sentence*, 1968

Una ambivalente declaración artística de glosocentrismo.

### Gramática del sujeto

Retornemos al principio, a la teoría de la razón —ya no mera racionalidad instrumental—, y al retrato del sujeto que da vida a dicha razón con su ser y su hacer. Si en las ciencias cognitivas, adheridas, en sus comienzos, a la naturaleza en calidad de causa última, han reaparecido lo social y lo histórico como condiciones del sentir y del pensar, la semiótica, hija de la sociología y de la historia a través de la lingüística, habrá de atender, antes de hablar sobre el sujeto, a lo que aquellas puedan decirle a propósito del ser humano.

La inter o transdisciplinariedad de la filosofía y de la ciencia del presente apremian a describir al sujeto desde muchos puntos de vista simultáneos, unos asentados en las ciencias de la naturaleza, y otros en las de la sociedad. El proyecto epistemológico latente detrás de todo lo anterior avanza ajeno al convencional antagonismo entre las dos culturas, la humanística y la científica, que, por otra parte, ya no son dos, sino una multitud mestiza.

La finalidad de tal proyecto reside en dar cuenta del hombre como *ser biológico* y como *existencia subjetiva* a la par, sin hacerlo víctima de ningún reduccionismo, ni fisicalista ni idealista. El ser humano es, desde luego, biología, materia y energía. Pero su cuerpo, sensible e intencional, atesora también una conciencia, que funda la vivencia sobre una primera persona. Y aunque la conciencia hunda sus raíces en la objetividad de la naturaleza, no se agota en ella: emergiendo al mundo encarnada, el mundo que, a su vez, ella encarna, no está hecho solo de materia y de energía, sino también de información y de sentido.

La experiencia viva del sujeto empieza en el cuerpo y en sus posibilidades, desde el primer momento construidas por una sociedad y una historia que son, como el propio cuerpo, inseparablemente materiales y espirituales, en conformidad con las reivindicaciones de la filosofía de la mente. La universalidad —siempre potencial— de su dominio de objetos, a la que aspiran lo mismo las ciencias cognitivas que la semiótica, se acredita en la identidad biológica de los seres humanos, demostrable

por la genética. Contraria al racismo y al particularismo, esa identidad permite reevaluar favorablemente, desde la ciencia, algo de la especulación de las filosofías trascendentales.

Con todo, lo hemos confirmado, naturalizar, de la mano del cognitivismo, la existencia del sujeto, no obliga a ignorar o a relegar la dimensión cultural de sus formas de vida, responsable de que la existencia devenga, según asevera la semiótica, experiencia articulada. Y así debería evitarse que la consideración de la naturaleza, en las ciencias sociales y las humanidades, condujese a legitimar, con argumentos somáticos, un nuevo determinismo.

Que el ser humano adquiriera su ser a través de su hacer, y se convierta entonces en un individuo, ya lo señaló el admirable Pico de la Mirándola, refiriéndolo a la voluntad divina: “Ni celeste ni terrestre te hicimos, ni mortal ni inmortal, con el fin de que tú mismo, como tu propio modelador y escultor, te forjes la forma que prefieras para ti, a tu gusto y honra” ([1486] 1984: 105).

Es difícil imaginar a un científico impugnando esa atribución de autonomía al sujeto, pues lo haría a costa de impugnarse a sí mismo —y la teoría de la ciencia ya no lo tolera— como investigador que, emplazado en su tiempo y en su espacio, interroga lo dado y cuestiona lo sabido.

Ahora bien, las ciencias sociales y las humanidades están no menos obligadas a someter a crítica la potestad, excesiva, que el individualismo metodológico confiere al sujeto, y a denunciar su glorificación como una ficción política. El sujeto no es el demiurgo de su destino. En cuanto cognitivo, carece de control completo sobre su pensamiento, y su pensamiento tampoco aprehende toda la realidad; su razón se contenta, a menudo, con ser la racionalidad restringida y distribuida que ya conocemos, y las representaciones que esta elabora contienen sesgos y distorsiones. En tanto semiótico, su enunciación es impersonal, beneficiaria de las precedentes enunciaciones propias de su forma de vida; y los enunciados que pronuncia o escribe actualizan modelos semióticos, en alguna medida previsibles, sedimentados en las prácticas colectivas de dicha forma de vida.

Eso es lo que llevó a Blaise Pascal a poner en guardia contra un exceso de *illusio* subjetiva, en filosofía y en literatura:

Algunos autores, hablando de sus libros, dicen: “Mi libro, mi comentario, mi historia, etc.”. Huelen a burgués acomodado, siempre con un “en cuanto a mí” en la boca. Harían mejor diciendo: “Nuestro libro, nuestro comentario, nuestra historia”, en vista de que, de ordinario, hay en ello más de lo ajeno que de lo suyo. ([1670] 1976: 58).

Amonestación lógica en quien, además de acotar estrechamente la singularidad del sujeto enunciante, había rebajado a poco, también, lo que lograba el sujeto cognoscente: “La principal enfermedad del hombre es sentir una curiosidad inquieta por cosas que no puede saber [...] Tal es nuestro verdadero estado. Es lo que nos vuelve incapaces de saber con certeza y de ignorar por completo” ([1670] 1976: 58).

Y renunciado así, con cumplida consecuencia, a cualquier fundamentalismo, ontológico o epistemológico, tanto en la producción de conocimiento como en la búsqueda de sentido:

Navegamos por un medio vasto, siempre inseguros y flotantes, empujados de un extremo al otro. Todo aquello a lo que pensemos aferrarnos, por seguridad, se aleja de una sacudida; y si lo perseguimos, escapa a nuestro alcance, se desliza y huye con una huida eterna; nada se detiene para nosotros. Es nuestro estado natural, y, no obstante, el más contrario a nuestra inclinación. Ardemos en deseos de encontrar un apoyo firme, y una última base constante para edificar una torre que se eleve al infinito, pero nuestro entero fundamento cruje, y la tierra se abre en abismos.

No busquemos seguridad ni firmeza; a nuestra razón la engaña siempre la inconstancia de las apariencias. ([1670] 1976: 54).

Tampoco sería beneficioso, sin embargo, que las disciplinas sociales y humanísticas renunciaran, por prudencia política, al anhelo de alcanzar una subjetividad emancipada; o, en el peor de los casos, a la idea misma de sujeto. Las ciencias cognitivas, la filosofía del espíritu y la semiótica despliegan, aquí, argumentos convergentes: los hombres, pese a todo, no son autómatas, ni mentales ni sociales. Al igual que no cabe programar las derivas de su intelecto, ni calcular con exactitud, más allá de la mera previsión, los recorridos de su enunciación, tampoco se les puede mantener indefinidamente, como hemos asumido, en un estatuto de actante, bloqueando su progreso hacia el de agente, o, incluso, el de actor de su propio destino. Simplemente, el proceso social y político de la humanidad, como especie, no lo permite (Elias, 2000).

Véase un buen ejemplo de ello: nadie discute hoy que, en el arte y en la literatura, la subjetivación de los productores ha alcanzado un grado superlativo; ni, tampoco, que lo que la hizo posible fue la transformación, a partir del Renacimiento, de las formas de vida artísticas y literarias, con sus prácticas, sus objetos, sus textos y sus signos, en un campo social autónomo, independiente de la demanda política, religiosa o económica. De esta suerte, Sofonisba Anguissola se instituye, ya en el siglo XV, y por medio de la metapintura, en dueña exclusiva de su imagen, destituyendo, de paso, a su maestro, de cuya imagen se apropia, para colmo (figura 8).

Y Rembrandt, durante el Barroco, se proclama no únicamente señor de su imagen, sino también celoso propietario de su obra, frustrando el irreprimible deseo del espectador de contemplar la otra pintura, el cuadro dentro del cuadro, su corazón secreto (figura 9).

Es con ese sujeto, socialmente devenido, a lo largo de la historia, emprendedor y autosuficiente, con quien hay que contar en la teoría científica, así como en la práctica política.

No obstante, por mucho que las ciencias sociales y las humanidades deban tener presente el derecho a ser sujeto, su más sensato esfuerzo consistiría en sopesar con cuidado la verdadera fragilidad del ser humano: las limitaciones de su inteligencia, el desorden de sus afectos, la arbitrariedad de sus creencias, la inconsecuencia de sus valores; y, sobre todo, su sometimiento a la sociedad que lo habilita para pensar, sentir,



Fig. 8. Sofonisba Anguissola, *Bernardino Campi pintando a Sofonisba Anguissola*, 1559. Solo el artista tiene la prerrogativa de retratarse a sí mismo, e incluso a retratar a quien pretende retratarlo



Fig. 9. Rembrandt van Rijn, *Autorretrato en su estudio*, 1628. Solo el artista tiene derecho a mirar lo que el espectador más ansía ver

creer y juzgar, en cuanto sujeto; y, también, para expresar sus pensamientos, sentimientos, creencias y juicios, remitiéndolos a él mismo.

Una fragilidad que, con un sesgo glosocéntrico disculpable en quien fuera un ávido lector, además de un escritor excelente, Jorge Luis Borges dejó consignada en los dos demoleedores versos finales de *Correr o ser*:

Quizá al otro lado de la muerte  
sabré si he sido una palabra o alguien.

La ontología del sujeto, irrecusable según la filosofía de la mente, parece quedar en ellos escépticamente suspendida de un mero efecto de lenguaje. Pero como a la vez la actualiza esa primera persona enunciativa del muy cognitivo verbo *saber*, en torno a la que gira la entera y pesadosa cuestión enunciada, se revela, con diáfana claridad, que el sujeto dilucida, en la escritura, las dudas de su pensamiento, incluidas las dudas sobre sí. Porque en la semiosis encuentra su mejor y más fiel aliada la cognición: y eso, aun cuando pensar, enunciar y dudar vengan a ser, tal que aquí, todo uno y lo mismo.

### Referencias bibliográficas

- ANDLER, D. (2004). *Introduction aux sciences cognitives*. Paris: Gallimard.
- ARMON-JONES, C. (1991). *Varieties of Affect*. Toronto: Toronto University Press.
- BENVENISTE, E. (1974). “Sémiologie de la langue”. En *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2. Paris: Gallimard, 43-66.
- CHANGEUX, J.-P. y RICOEUR, P. (1999). *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*. Paris: Odile Jacob.
- DAMASIO, A. (2004). *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica.
- (2005). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- (2021). *Sentir y saber*. Madrid: Destino.
- DARWIN, CH. ([1872] 2009). *The Expression of Emotions in Man and Animals*. Oxford: Oxford University Press.
- DE WAELHENS, A. (1958). *Existence et signification*. Louvain: E. Nauwelaerts.
- DEMEULENAERE, P. (2003). *Homo Oeconomicus. Enquête sur la constitution d'un paradigme*. Paris: PUF.
- DUFRENNE, M. (1967). *Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Paris: PUF.
- ELIAS, N. (2000). *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Península.
- ESPINOSA, M. *Asklepios*. Murcia: Editora Regional de Murcia.
- FUSTER, J. (2003). *Cortex and Mind. Unifying Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- GREIMAS, A.-J. (1987). *De l'imperfection*. Périgeux: Pierre Fanlac.
- GREIMAS, A.-J. y FONTANILLE, J. (1995). *Semiótica de las pasiones. De los estados de cosas a los estados de ánimo*. Madrid: Siglo XXI.
- GROUPE, M. (2015). *Principia semiotica. Aux sources du sens*. Bruxelles: Les impressions nouvelles.

- HÉRITIER, F. (2008). *Pour une anthropologie symbolique du corps*. Paris: Gallimard-Collège de France.
- HUTCHINS, E. (1995). *Cognition in the Wild*. Cambridge: MIT Press.
- JEANNEROD, M. (2002). *La Nature de l'esprit*. Paris: Odile Jacob.
- KAFKA, F. (1954). *Journal*. Paris: Grasset.
- KLINKENBERG, J.-M. (2001). "Pour une sémiotique cognitive". *Linx*, 44, 133-148.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- MACHADO, A. (1986). *Prosas completas*. Madrid: Espasa Calpe-Fundación Antonio Machado.
- MEIJERS, A. W. M. (1999). *Belief, Cognition and the Brain*. Tilburg: Tilburg University Press.
- MERLEAU-PONTY, M. ([1945] 1999). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Altaya.
- ([1964] 1985). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- ([1964] 1988). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- PACHERIE, E. (1999). *Naturaliser l'intentionnalité. Essai de philosophie de la psychologie*. Paris: PUF.
- PASCAL, B. ([1670] 1976). *Pensées*: Paris: Flammarion.
- PETITOT, J. (2011). "The Morphodynamical Turn of Cognitive Linguistics". *Signata*, 2, 61-80.
- PICO DE LA MIRANDOLA, G. ([1486] 1984). *De la dignidad del hombre*. Madrid: Editora Nacional.
- PORTELA, J. C. et FONTANILLE, J. (2006). "Conversations avec Jacques Fontanille". *ALFA: Revista de Lingüística*, vol. 50-1, 1-42.
- PROUST, M. ([1920] 1954). *À la recherche du temps perdu II. Le côté de Guermantes*. Paris: NRF (La Pléiade).
- RASTIER, F. (2018). *Faire sens. De la cognition à la culture*. Paris: Garnier.
- SAN AGUSTÍN ([398] 1986). *Las confesiones*. Madrid: Akal.
- SCHOPENHAUER, A. (2013). *Parerga y Paralipomena I*. Madrid: Trotta.
- SEARLE, J. (1997). *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona: Crítica.
- (2000). *El misterio de la conciencia*. Barcelona: Paidós.
- SEN, A. (2003). *Sobre ética y economía*. Madrid: Alianza Editorial.
- SIMON, H. (1997). *Models of Bounded Rationality*. Cambridge: The MIT Press.
- SURALLÉS, A. (2003). *Au coeur du sens*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- THAGARD, P. (2005). *Mind. Introduction to Cognitive Science*. Massachussets: The MIT Press.
- WEBER, M. ([1919] 2012). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- WULF, Ch. (2008). *Antropología. Historia, filosofía, cultura*. Barcelona: Anthropos.